

MARCELO PERINE

FELICI DADE PRISIO NEIRA

Ensaio de filosofia moral

MARCELO PERINE

FELICI DADE

PRISIO NEIRA

Ensaio de filosofia moral


PUCPRESS

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει...
Aquele que não espera não achará o inesperado...
Heráclito, frag. 18.
Para Reginaldo (*in memoriam*),
o amigo inesperado.
Para Martin, Miguel, Matteo e Rosa,
esperanças de (in)esperado porvir.

Parte desta pesquisa foi realizada no Instituto Eric Weil da Universidade Lille III – França, sob supervisão do Prof. Dr. Patrice Canivez, e contou com o apoio do Prof. Dr. Sequoya Yiaueki, Diretor do Instituto Eric Weil.

Esta pesquisa foi parcialmente realizada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Processo nº 2023/00946-3, Bolsa de Pesquisa no Exterior.

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

AGRADECIMENTOS

O momento de encerrar um ciclo é também o de agradecer aos que contribuíram para a sua realização. Agradeço a meus alunos e alunas que sempre foram para mim o maior estímulo para aprender e ensinar a filosofar durante quatro décadas de docência, entre os quais destaco a duradoura amizade de dois deles: Luiz Rohden, meu aluno nos primeiros anos de docência na Faculdade de Filosofia dos Jesuítas de Belo Horizonte, hoje Professor Titular da Unisinos, e Helder B. A. de Carvalho, o primeiro mestre titulado sob minha orientação na UFMG, em 1996, e depois também doutor pela mesma Universidade, em 2004, hoje Professor Titular da UFPI. Agradeço, com emoção, aos professores Maurizio Migliori, Thomas A. Szlezák, João MacDowell, Luciano Mendes de Almeida, Ulpiano Vázquez, Simon Decloux (todos *in memoriam*) e Livio Rossetti, que despertaram em mim o amor pelo saber. Minha imensa gratidão a Henrique de Lima Vaz (*in memoriam*), pela generosa acolhida e partilha de sua imensa sabedoria durante minha docência na Faculdade de Filosofia dos Jesuítas. Agradeço aos meus melhores interlocutores no exercício de filosofar e teologizar juntos: Marcelo F. de Aquino, Juan A. Guerrero, Maria Clara Bingemer, Eduardo Gontijo, Hugo Amaral e Ivan Domingues. Pelo enriquecimento humano e intelectual que me proporcionaram, agradeço aos colegas do Seminário de Filosofia Antiga: Rachel Gazolla, Ivanete Pereira, Bruno Conte, Pedro Dotto, Dionatan Tissot e Cássio M. Ramos, e aos do Grupo de

Estudos Weilianos: Patrice Canivez, Sequoya Yiaueki, Evanildo Costeski, Marly Soares, Francisco Valdério, Judikael Castelo Branco, Daniel Benevides, Aparecido de Assis e Luís Manuel Bernardo. Um fraterno agradecimento a Antonio Valverde, Ivo Ibri e Mario Porta pela amizade, pelo companheirismo e pela integridade nos mais de trinta anos de docência no Departamento de Filosofia da PUC-SP. Por fim, minha gratidão a Maria Alice, companheira de todas as horas, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, por envelhecermos juntos na busca de bem viver.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	17
A INVENÇÃO DA FELICIDADE	29
O começo dessa história	29
Demócrito, o filósofo bem-humorado	40
Sócrates, o encantador de almas	47
Tudo cabendo no possível, Platão teve uma ideia	56
Aristóteles não imaginava o mundo	81
TRAVESSIA: DA FELICIDADE À BEATITUDE	107
O começo de outra história	107
<i>Ensinava como quem tem autoridade</i> (Mt 7,29)	114
<i>Ele passou por toda parte fazendo o bem</i> (At 10, 38)	120
Breve nota sobre o Movimento de Jesus	127
Brevíssima nota sobre helenização do cristianismo	132
Agostinho: o caminho da vida boa	135
Brevíssima nota sobre Idade Média	146
O longo caminho pela Idade Média	148
Da água ao vinho	152
Continuidades e rupturas	159
A REINVENÇÃO DO MUNDO	173
O século XVII: uma mutação de espécie?	173

Descartes: a vida boa para o seu tempo	180
Breve nota sobre Hobbes: a vida boa como moto-perpétuo . . .	194
A INVENÇÃO DA AUTONOMIA	205
O século XVIII: entre o sublime e a catástrofe	205
A experiência moral fundamental	212
Rousseau: um nó de paradoxos	217
Kant sobre os ombros do gigante	227
ARISTÓTELES DEPOIS DE KANT	243
Depois de Kant	243
Depois de Hegel, atrás da virtude	254
Depois da virtude, esperando outro São Bento	264
VI – ALÉM DE ARISTÓTELES E DE KANT	291
Falar de novo de moral?	292
Só existe insensato do ponto de vista do sentido	298
A moral sai da sombra	302
Uma moral para o nosso tempo	308
Partir de novo de Kant	311
De Kant a Aristóteles e vice-versa	323
Um novo imperativo para o presente e o futuro	336
A moral viva do nosso tempo: uma fusão de horizontes	353
CONCLUSÃO	365
REFERÊNCIAS	377
ÍNDICE DE NOMES E DE AUTORES	425

INTRODUÇÃO

Por que somos infelizes? Porque “constituímos provavelmente as primeiras sociedades da história a tornar *as pessoas infelizes por não ser felizes*”². A pergunta, como se vê, não é retórica e a resposta não pretende apenas captar a benevolência do(a) leitor(a). Com efeito, a dar crédito a Freud,

o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer, [que] domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. [...] Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’. O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica³.

Freud sugere que no início e por trás de tudo está a infelicidade, sendo a felicidade não mais que o nome de um estado psíquico episódico sucessivo à satisfação de necessidades represadas. Entretanto, apesar de Freud e, talvez, contra Freud, a resposta à pergunta pretende ser verdadeira, uma vez que dá razão de um estado psíquico ou emocional que pode ser verificado, eventualmente medido e analisado. A pergunta pelas razões que possam ser dadas, reconhece a possibilidade de existirem “razões”, que a

² Cf. BRUCKNER, 2016, p. 77.

³ Cf. FREUD, 1996, p. 84.

razão, eventualmente, ainda desconheça. A pergunta pelas razões atesta também que, além do aparelho psíquico, os seres humanos dispõem de algo que os diferencia da pura animalidade, que constitui, justamente, a capacidade de perguntar, de discutir, de apreender a si mesmo e as estruturas, princípios e finalidades de suas ações.

Na tradição cultural do Ocidente, acostumamo-nos a dar por evidente a definição aristotélica do ser humano como o único, entre todos os seres vivos, que “possui razão”⁴. Entretanto, não se tornou igualmente evidente para nós que esta não é uma definição científica do ser humano, porque ela não permite identificar, inequivocamente, o objeto que ela pretende descrever objetivamente. Para evocar a anedota relatada por Diógenes Laércio a respeito da definição aristotélica de ser humano, um bípede implume pode, efetivamente, não ser um humano! Afinal, uma definição científica não pode ser tão simples assim!

Por isso, há quem tenha proposto considerar a definição aristotélica mais simplesmente como uma definição *humana* do ser humano, em contraste com as definições científicas, porque ela “não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo”⁵. De fato, uma definição humana ou do que é propriamente humano no ser humano aponta para o que ele deve ser, se quiser ser reconhecido como humano e se quiser reconhecer os outros humanamente. Portanto, é preciso dizer que possuir razão é possuir uma capacidade – uma *potência*, no antigo sentido aristotélico – que os seres humanos têm, capacidade que *devem* atualizar para serem reconhecidos por aquilo que aquela definição, aparentemente simples, afirma que eles são. A razão

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I 2, 1253 a 9-10.

⁵ Cf. WEIL, 2012a, p. 14.

não foi uma fatalidade que ocorreu com nossos antepassados, mas uma possibilidade progressivamente atualizada pelas escolhas dos nossos parentes longínquos que, na ausência delas, teriam permanecido presos à monótona satisfação das necessidades, como continuam fazendo outros de nossos parentes animais, bípedes, quadrúpedes ou até mesmo sem pés, plumados ou implumes, mais ou menos distantes de nós na cadeia dos seres do gênero animal.

As escolhas, conscientes ou não, operadas por aquela potência abriram o caminho, em longuíssimo processo de tentativas e erros, para a passagem da pura animalidade ao que veio a ser a humanidade. Essa passagem, entretanto, não parece definitivamente concluída. Um olhar para a nossa história mostra que a passagem para a humanidade permanece sempre ameaçada pelo risco de recaídas, pois o que viemos a nomear racionalidade não foi e não é uma conquista definitiva. Os seres humanos, mesmo depois das escolhas da razão, nascem como animais, submetidos aos impulsos e às necessidades de sua natureza animal, e sempre podem enveredar por outros atalhos a fim de satisfazer essas necessidades e desejos, que se tornaram reconhecíveis justamente pelas vias abertas pela razão. A possibilidade do desvio está posta desde o momento da escolha da razão. Com efeito, tudo indica que a escolha da razão não foi, na sua origem, uma escolha não razoável, dado que o razoável e o não razoável só se distinguem nos limites da razão. Ela pode ser descrita como “uma escolha a-razoável ou, num sentido distinto do temporal, pré-razoável”⁶.

É nesse contexto que surge e se torna compreensível um fenômeno que permitirá descobrir o segredo e a tarefa da mo-

⁶ Id., *ibid.*, p. 32.

ral. Trata-se do fenômeno da violência, que só se apresenta no horizonte da vida humana após a escolha da razão. De fato, sem referência à razão, ou na ausência dela, os acontecimentos e os procedimentos conformes às forças naturais não são nem racionais nem violentos. Por mais admirável que seja o funcionamento de uma colmeia ou o de um formigueiro, neles não ocorre essa manifestação mais elementar da escolha da razão que consiste na, mais ou menos consciente, adequação de meios a fins. E por mais chocante que possa parecer o fato de um raio fulminar uma pessoa ou de um predador devorar a sua presa, isso não é, rigorosamente falando, violência. Esses fenômenos só podem ser ditos chocantes ou violentos pelos seres humanos, que os introduzem no mundo das palavras, dos discursos ou, o que é o mesmo, da racionalidade.

A presença da violência no horizonte da vida humana revela uma dualidade que nos constitui como humanos. Somos os únicos animais que podem ser racionais e violentos, que podem ser violentos *porque* são racionais. Essa dualidade nos constitui como humanos, porque nascemos sempre como animais e são as escolhas da razão que fazem aparecer para nós a violência como a outra possibilidade da razão. A violência é uma espécie de sombra que nos acompanha a partir do momento em que nos afirmamos como humanos pelas escolhas da razão. A imagem da sombra parece adequada para descrever essa dualidade, porque só existe sombra quando há luz e a violência só existe, verdadeiramente, à luz da razão!

Essa dualidade de razão e violência, além de nos constituir como humanos, é também irreduzível, porque somos seres de necessidades e desejos que se renovam indefinidamente. As necessidades e desejos, que estão na origem da escolha da razão, são também o

princípio da violência, que não pode ser definitivamente eliminada pela razão. A violência permanece sempre no horizonte da vida humana como a outra possibilidade de escolha, como o outro da razão. E o mais surpreendente é que esse outro pode ser escolhido conscientemente. A nossa história está repleta de episódios que evidenciam a possibilidade de recusar a razão com conhecimento de causa, isto é, escolher a violência mesmo depois de ter levado a razão às suas realizações mais admiráveis.

Parece que nos desviamos do caminho aberto pela inquietante pergunta inicial sobre a razão da nossa infelicidade. Entretanto, pensando bem (e pensar bem é o que precisamos para nos compreender), a nossa história confirma aquela definição que compreende os seres humanos como potencialmente racionais, apenas *razoáveis*, que podem escolher a razão e/ou o seu outro e que, muito frequentemente, escolhem esse em lugar daquela. Como seres *razoáveis*, só podemos nos compreender e ser compreendidos por meio das atitudes que atualizaram nossas possibilidades em nossa história. Dito de maneira mais banal: o ser humano só se compreende nas suas próprias realizações, e a história das realizações humanas pode ser reduzida às escolhas que afirmaram e/ou negaram a razão.

As atitudes humanas que afirmaram a razão contra a violência no decorrer da história criaram as condições para o surgimento, no interior dos grupos humanos, de determinados padrões de comportamento que, aos poucos, se traduziram em costumes com vistas a proteger a vida e garantir a sobrevivência dos grupos. A existência de um domínio do agir humano pertinente aos costumes “é uma evidência primitiva e indemonstrável”⁷. Muito embora

⁷ Cf. LIMA VAZ, 2012, p. 17.

certas regularidades se verifiquem em outras espécies de animais, é só na espécie humana que se encontra um domínio no qual vigora uma *quase necessidade* das realidades que ocorrem *frequentemente*, no interior e em contraposição ao campo da natureza regido pela necessidade daquilo que sempre ocorre.

É nesse domínio do agir humano que irrompe o *fato* moral, tão antigo quanto a idade dos grupos humanos: não se tem notícia da existência de grupos humanos totalmente desprovidos de algum conjunto de regras para organizar a vida do grupo. Isso significa que toda moral, entendida como o conjunto de regras que estabelece os costumes (em latim: *mores*) que *devem* ser adotados e seguidos no interior dos grupos humanos, supõe que eles *podem* observar regras e, portanto, que eles *podem* não as observar. Todas as morais atestam a imoralidade dos seres humanos ao reconhecer que eles *podem* e *devem* ser conduzidos à moral. Essa afirmação é evidente, porquanto a simples prescrição de uma regra ou de um costume é, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que não se está necessariamente submetido ao que prescreve a regra ou o costume. Segue-se daí que toda moral considera os seres humanos como morais-imorais: morais *porque* imorais, imorais *porque* podem e devem ser conduzidos à moral⁸. Dito de maneira banal: o ser humano é *capaz* de ser moral *porque* é capaz de ser imoral.

Dessa banalidade universal procede também a afirmação de que, tomados *naturalmente*, os seres humanos não são nem bons nem maus. Como seres de natureza, assim como todos os animais, os humanos estão submetidos às mesmas forças naturais, dominados por tendências, instintos, carências e necessidades que os movem à

⁸ Cf. WEIL, 2011b, p. 17 *et seq.*

preservação da própria vida e a da espécie. Entretanto, diferentemente de outras espécies, os humanos são os únicos seres da natureza, como já observou Aristóteles, capazes de articular a voz para expressar, além das sensações do prazer e da dor, também o útil e o danoso, o justo e o injusto, o bem e o mal⁹. Articular a voz para expressar, além de *sensações*, também *sentidos*, é o que chamamos linguagem.

Segue-se também da banalidade acima enunciada uma entranhada relação entre moral e violência: as morais existem porque os seres humanos são violentos, mas não são pura violência; a violência existe porque os seres humanos são capazes de distinguir o útil e o danoso, o justo e o injusto, o bem e o mal.

O homem, ser falante – ou se se prefere, ser pensante –, é o único que revela a violência, porque só ele procura um sentido, inventa, cria um sentido para sua vida e para seu mundo, [...] um mundo organizado e compreensível por referência à sua vida, como região do sentido da sua vida¹⁰.

Moral e violência situam-se, portanto, no mesmo espaço instituído pela articulação da linguagem na qual se exprime a razoabilidade dos seres humanos. Porém, violência e moral não compartilham o espaço da humanidade ao mesmo título. As morais aí se encontram como moradas dos grupos humanos, que criam as condições de sobrevivência de seus membros no seu interior. A violência, ao contrário, surge no interior do espaço humano como ameaça à sobrevivência, que pode assumir as formas extremas de eliminação, física ou moral, do semelhante. A condição de possibilidade da vida em comum dos seres humanos é a conten-

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I 1, 1252 b 27 *et seq.*

¹⁰ Cf. WEIL, 2021, p. 1086.

ção da violência no interior dos grupos. Ora, as morais surgiram exatamente para isso. Foram as morais que, desde as formas mais elementares de organização dos grupos humanos, criaram para seus membros a possibilidade de viver com os que são reconhecidos como semelhantes, protegidos da violência dos semelhantes e de si mesmos. Portanto, as morais existem para conter e, em última análise, eliminar a violência das relações humanas.

Afirmar que as morais existem para conter/eliminar a violência no interior dos grupos humanos e, desse modo, garantir a sua sobrevivência; assim como afirmar que as morais históricas se apresentam como vias de superação do conflito entre bem e mal, não significa que desde o início as morais tenham se configurado como sistemas plenamente articulados de regras e prescrições para todas as situações da vida em comum. Foi no curso de um longo processo de tentativas e erros que os grupos humanos aprenderam a distinguir o que *faz bem* e o que *faz mal*, o que garante e o que ameaça a sua sobrevivência. Mesmo que as relações com diferentes grupos, e suas respectivas morais, tenham provocado incertezas no interior dos grupos, inicialmente estas incertezas não se apresentavam como *problemas morais*, pois as instâncias de autoridade (o pai, o sacerdote, o chefe tribal etc.) eram suficientes para dirimi-las.

Entretanto, à medida que, pelas dificuldades de contenção da violência no interior dos grupos ou pela generalização de questões criadas pelas relações com outros grupos, as morais começaram a ser *postas em questão*, surgiu a necessidade de *pensar* a moral do grupo para que ele não sucumbisse à violência interna e/ou às pressões externas. Nesse processo histórico, para responder a contingências históricas, instauraram-se no interior dos grupos humanos, ainda que inicialmente de maneira muito sutil, processos de reflexão sobre

a moral, que conduziram a aperfeiçoamentos e transformações nas regras e prescrições que orientavam a vida dos grupos, processos estes que podem inclusive ter levado ao abandono de regras que se mostraram obsoletas e à criação de novas regras para novas situações vividas pelos grupos humanos. Foi assim que, em nossa tradição de pensamento, surgiram diferentes tentativas de compreender e responder às *crises* que irromperam no interior das morais históricas. Essas tentativas de compreensão, de resposta e de superação das crises internas das morais constituíram uma *história das morais*, que está na origem do que virão a ser as *filosofias morais*. Nessa história de continuidades e rupturas, de enorme diversidade de respostas, não é surpreendente constatar uma notável unidade de questões. Na verdade, a história da moral, que é a história dos conflitos morais e entre as morais, gira em torno de uma única questão: a do bem a ser feito e do mal a ser evitado. Voltarei sobre essas questões, ao refletir sobre as atitudes, também chamadas de virtudes, que dão forma ao estilo de vida proposto pela *Filosofia moral* de Eric Weil em resposta às exigências de uma moral para o nosso tempo.

Para concluir essa introdução, volto à pergunta do início. Afinal, por que somos infelizes? Embora seja grande a tentação de acreditar que “a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída no plano da ‘Criação’”, como afirma o texto de Freud citado inicialmente, alimento uma *fé racional* na possibilidade de uma *vida boa* para os seres que se reconhecem como humanos, vale dizer, finitos e razoáveis. Daí o esforço do conceito para esboçar neste ensaio algumas noções que, se não respondem à pergunta, permitem compreender o que está em questão na questão.

São, fundamentalmente, três noções de filosofia que enfeixam todo o conteúdo da pergunta pela nossa infelicidade. Em primeiro

lugar, uma concepção de *razão* como possibilidade escolhida livremente, isto é, sem razões, para definir humanamente a nossa humanidade; em seguida, o reconhecimento da *violência* como fenômeno exclusivamente humano, que só existe como o outro da razão; finalmente, a constatação do *fato moral* como manifestação da humanidade dos seres morais-imorais, violentos e razoáveis, finitos e livres que somos nós. Em poucas palavras, somos infelizes porque podemos fracassar na realização de nossos *interesses* e na satisfação de nossos legítimos *desejos*, que consistem, em última análise, em libertar-nos do *descontentamento*; somos infelizes porque somos e sabemos que somos finitos, contingentes, numa palavra, mortais. Entretanto, para o nosso bem e para o nosso mal, “a contingência é o nome da finitude a partir da qual se desenha uma liberdade”¹¹.

O que pretendo desenvolver, em seguida, não é uma história da felicidade, nem mesmo uma história da busca da felicidade¹². Minha mais que modesta pretensão é esboçar uma tentativa, um ensaio, que corre o risco de ser interpretado no âmbito do ecletismo”. Assumo esse risco, porém, tomando o termo “ecletismo” em seu sentido original, dado por Potâmon de Alexandria (séc. I a.C.), que fundou, segundo Diógenes Laércio, uma escola eclética, e fez uma seleção do que havia de melhor em cada uma das outras escolas¹³. Afinal, escolher o que há de melhor em nossos antepassados filosóficos é facultado a qualquer um que se remeta a eles para compreender o próprio tempo. Entretanto, o ecletismo não

¹¹ Cf. VINAS, 2002, p. 466.

¹² *História da felicidade* é o título do livro do historiador norte-americano Peter N. Stearns (Cf. STEARNS, 2022), e *História da busca da felicidade* é o subtítulo do livro *A idade de ouro*, do historiador francês Georges Minois (Cf. MINOIS, 2011).

¹³ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, Livro I, Proêmio, 21.

se confunde com o sincretismo, menos ainda com o dogmatismo. Talvez a característica mais evidente de um ecletismo sadio seja “a moderação constante, inclusive no que diz respeito à própria atitude eclética”¹⁴.

O que o leitor encontrará no curso dessas reflexões não é, portanto, um *tratado* filosófico de moral, como tradicionalmente se compreendeu esse termo, mas um *ensaio*, entendido não apenas como um teste, uma prova, um experimento, no sentido do termo na rubrica literatura, dos dicionários de língua portuguesa: “prosa livre que versa sobre tema específico, sem esgotá-lo, reunindo dissertações menores, menos definitivas que as de um tratado formal, feito em profundidade”.

Cabe agora ao(à) leitor(a) o esforço do conceito que, espero, não seja muito árduo depois do meu esforço para compreender, e tornar compreensível, aquilo que Aristóteles chamou de “as coisas humanas” (*tà anthrópeia*)¹⁵, indicando com esta expressão aquele âmbito da vida humana que não está submetido à necessidade do que *sempre* é, mas decorre das atitudes escolhidas *o mais das vezes*, vale dizer, em última análise, as ações decorrentes do caráter (*ethos*), que define o destino (*daimon*) da vida humana, conforme o enigmático fragmento 119 de Heráclito: “o destino para o homem é o seu caráter”¹⁶.

¹⁴ Cf. FERRATER MORA, 2001, p. 793.

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquéia*, X 9, 1181 b 15.

¹⁶ Cf. DK, 22 B 119. Segundo o *Dictionnaire Grec Français*, de A. Bailly, *daimon*, em decorrência do sentido original, tem também o sentido de *destino, sorte*; inclusive de *feliz destino, felicidade*, atestado em Ésquilo, *Pers.* 158, 601. Cf. BAILLY, 2000, *ad. loc.*

| A INVENÇÃO DA FELICIDADE

“Loucos, a ponto de quererem juntas a liberdade e a felicidade”
J. G. Rosa, *Tutaméia*.

O começo dessa história

Escolhi começar a narração dessa história a partir do século VIII a.C., ao final de um longo período chamado por alguns historiadores de Idade das Trevas¹⁷, que desaguou numa grande crise a ponto de provocar a busca de novas formas de vida pelos grupos que conviviam e disputavam a hegemonia na região conhecida como a Hélade. Nesse período se estabeleceu progressivamente uma nova concepção do poder, centrada na noção de igualdade¹⁸, e deu início a uma grande mudança na concepção arquitetônica da cidade, na qual o espaço urbano passou a se organizar em torno da praça e não mais do palácio real e dos santuários religiosos¹⁹.

¹⁷ Esse período, também chamado de Idade do Ferro, começou com a destruição das fortalezas micênicas, ocorrida em torno de 1150 a.C., e se estendeu até meados do século VIII a.C. Cf. SNODGRASS, 1996, p. 191-226.

¹⁸ “Ao saírem da Idade Escura, no século VIII, as comunidades gregas tinham apenas as formas mais simples de organização política. Senhores aristocráticos locais (*basileis*) mantinham com ardor sua independência, reconhecendo apenas com relutância qualquer forma de controle central. A lealdade para com a família, o clã e os seguidores vinham em primeiro lugar”. Cf. JONES, 1997, p. 3.

¹⁹ “Em sentido próprio, a *polis* é a rocha, portanto ‘a cidade alta’ (depois chamada acrópole), em antítese com a *asty*, cidade baixa. Na rocha, ficavam os antigos reis, e normalmente ali se elevavam os templos mais importantes: por isso ela era o centro administrativo e espiritual do estado, e o termo *polis* terminou por significar, justamente, ‘estado’”. Cf. CASOLA, 1996, p. 17.

Uma das mais significativas consequências da crise desse período consistiu na grande transformação ocorrida na língua grega.

A partir de meados do século VIII a.C., começou a se difundir uma tecnologia que se revelaria uma das mais genuínas revoluções gregas: a invenção do alfabeto. A novidade do alfabeto com relação às formas anteriores de escrita linear foi o fato de ser “um sistema de ‘moldes’ (como os gregos apropriadamente os chamavam) nos tamanhos pequenos convenientes, com a máxima economia (até aí, façanha dos fenícios), e tais que, a despeito de seu número reduzido, quando vistos (ou, como dizemos, ‘lidos’) em uma variedade sem fim de arranjos lineares automaticamente acionam uma memória acústica de todo o discurso falado neles repertoriado”²⁰.

O alfabeto transformou a língua falada em um artefato visível, separado do falante, disponível para a inspeção e a reflexão, que podia ser preservado sem recurso à memória. De fato, o alfabeto podia ser recomposto, reordenado, repensado, a fim de produzir formas de declaração e tipos de enunciação antes indisponíveis por não serem facilmente memorizáveis. A sintaxe da língua grega começou a adaptar-se à possibilidade crescente de enunciar proposições em vez de apenas descrever eventos. Essa nova tecnologia de comunicação visual foi determinante para a cultura grega. Segundo Maria Michela Sassi, a escrita alfabética se tornou

um instrumento essencial para a construção do pensamento, na medida em que permite depositar a reflexão em textos que podem ser objeto de calma meditação [...]. Na fixação visual do escrito e na possibilidade de reproduzi-lo [...], o discurso encontra uma configuração objetiva, favorável à elaboração do pensamento abstrato²¹.

²⁰ Cf. HAVELOCK, 1996, p. 14.

²¹ Cf. SASSI, 2015, p. 118.

É no contexto dos desdobramentos dessa grande crise, que se estendeu por cerca de dois séculos, até o início do período que será chamado clássico, a partir do século VI a.C., que situo o começo dessa história, não com Tales de Mileto, como costumeiramente fazem os manuais de história da filosofia, mas com Heráclito de Éfeso, que se situa na virada para o século V a.C. Uma das razões, mas não a única, como veremos, para situar o começo dessa história com Heráclito procede da extraordinária importância da difusão da escrita alfabética na Grécia antiga, porque há indícios suficientes para afirmar que terá sido ele o primeiro a escrever o que propriamente se chamou de livro²². Com efeito, no final da transição de uma cultura dominada pela oralidade, “a influência de Heráclito se fez sentir exclusivamente por meio do poder da sua palavra escrita”²³. Além disso, como afirma Enrico Berti, “Heráclito é o primeiro filósofo que concebe explicitamente o homem como um ser racional, capaz de *logos*, isto é, de palavra, de discurso, de comunicação”²⁴.

Embora Enrico Berti se refira a Heráclito como “filósofo”, prefiro seguir a sugestão de Livio Rossetti, segundo a qual ele estaria mais bem situado entre os *sophoi* (sábios), que proliferaram na Grécia a partir da virada cultural do século VI a.C., um tipo de

²² Algumas fontes antigas, como Diógenes Laércio (séc. II-III d.C.) e Temístio (séc. IV d.C.), testemunham que Anaximandro (séc. VI a.C.) teria sido “o primeiro autor da literatura grega a escrever em prosa” (Cf. SASSI, 2015, p. 128). Entretanto, não é evidente que o seu *Peri physeos* (Sobre a natureza), do qual se conserva um único fragmento, extraído do comentário de Simplicio (séc. V-VI d.C.) à *Física* de Aristóteles (DK 12 B 1), tenha sido, propriamente, um livro.

²³ Cf. KAHN, 2009, p. 21. Segundo Charles Kahn, “o impacto estilístico do livro de Heráclito encontra-se bem documentado na literatura do século V, notadamente nos fragmentos de Demócrito, muitos dos quais parecem ter sido compostos como uma resposta direta a algumas declarações do pensador efésio” (p. 22).

²⁴ Cf. BERTI, 2010, p. 152.

peessoas cultivadas que chamaríamos hoje de intelectuais. Segundo Rossetti, esses sábios foram considerados filósofos *a posteriori*: “Eles provavelmente se consideravam, de maneira mais simples, *sophoi* e se tornaram *philosophoi* somente graças a uma decisão dos pósteros, que deve ser situada entre 345 e 330 a.C.”²⁵. A posição de Rossetti tem respaldo na distinção, estabelecida por Charles Kahn, das duas tradições que compuseram a herança intelectual de Heráclito: de um lado, “a tradição sapiencial de cunho popular, representada pelos poetas e sábios do início do século VI a.C., inclusive Sólon e Bias”; de outro, “a nova cultura técnica e científica que tomou forma em Mileto nesse mesmo século”²⁶.

Nesse sentido, no estado atual da pesquisa histórica, filosófica e filológica, é considerada equivocada a inclusão de Heráclito entre os pensadores jônicos, como faz Aristóteles na *Metafísica*²⁷, ao interpretar a sua doutrina sobre o fogo como o princípio (*archê*) da realidade. Estudos recentes apontam na direção de que o conceito fundamental da doutrina de Heráclito é o de *logos*, que foi equivocadamente identificado com a substância móvel e impalpável do fogo. Para Heráclito, *logos* encerra uma pluralidade de significados, como “discurso”, “doutrina”, “lei do pensamento”, “lei universal”, “relação”, “norma comum a todos”, “algo precedente a tudo o que existe” e que é “normativo para tudo e para todos”. Como afirma Flashar, “se o *logos* é a lei universal e conceitual imutável,

²⁵ Cf. ROSSETTI, 2011, p. 206 *et seq.* Sobre essa “metamorfose do filósofo”, ver: CAMBIANO, 2013, p. 13 *et seq.*

²⁶ Cf. KAHN, 2009, p. 31 *et seq.* Sustenta Kahn: “No tempo de Heráclito, em fins do século VI, a tradição científica havia começado a se espalhar de Mileto para outras cidades vizinhas (Samos, Cólofon, Clazomene, Éfeso) e também para o distante Ocidente pelos refugiados jônios” (p. 32).

²⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 3, 984 a 5-8.

dele se deduz por analogia a existência de um cosmo único [...], ingênito, inalterável e eterno, objeto do *logos* e lugar da mudança e da inversão perene”²⁸.

Embora se encontrem nos fragmentos de Heráclito inúmeras referências, muitas delas abertamente críticas, a pensadores contemporâneos e anteriores a ele, o interesse cosmológico dos assim chamados *physiologoi* (fisiólogos) ou *physikoi* (físicos) não era o principal foco do seu pensamento. Entretanto, é preciso reconhecer que o seu pensamento “resulta legível em seu complexo como uma resposta ao naturalismo jônico, revisitado em chave existencial”²⁹. Com efeito, a tese de Charles Kahn sustenta que:

Apesar de Heráclito demonstrar pouco interesse no modelo geométrico dos céus ou na explicação científica detalhada da natureza, seu pensamento é penetrado pela nova concepção do cosmos. Ainda que não seja um *physikós* ou um filósofo natural propriamente dito, seu sistema só pode ser entendido como uma resposta à visão de mundo dos físicos milésimos³⁰.

Sem pretender reduzir um pensamento tão complexo a uma única chave de leitura, o meu interesse em situar Heráclito no começo dessa história da invenção da felicidade, procede da convicção de que a informação dada pelo filósofo helenista do séc. I a.C., Diôdotos, transmitida por Diógenes Laércio, de que “a obra de Heráclito não trata da natureza, e sim do governo, porque a parte

²⁸ Cf. FLASHAR, 1996, p. 1242.

²⁹ Cf. SASSI, 2015, p. 151. Em nota a autora remete a sua afirmação à tese, segundo ela, persuasiva, de Charles Kahn.

³⁰ Cf. KAHN, 2009, p. 47.

dedicada à natureza tem valor meramente ilustrativo”³¹, traduz de maneira mais completa a complexidade da obra heraclitiana, e condiz plenamente com a tese de Charles Kahn, segundo a qual o verdadeiro tema de Heráclito “não é o mundo físico, mas a condição humana, a condição de mortalidade”³².

A primazia de Heráclito nessa história se confirma também pelo fato de ter sido ele o primeiro a falar expressamente da humanidade e da alma humana, e o primeiro que refletiu sobre a interioridade:

Ele nos fala de infinitas, imensas profundidades da alma (B 45), e torna o homem responsável pelo próprio caráter particular (ethos). O gênio do homem é o próprio homem, e não um deus que age do exterior sobre seu destino³³.

Ademais,

o ideal de sabedoria de Heráclito é aquele mesmo – fruto de moderação e, ao mesmo tempo de introspecção – que emerge também das Máximas dos Sete Sábios, e em ambos os casos a enérgica incitação a uma regeneração moral é expressa na forma da afirmação breve e categórica³⁴.

Como ilustração e comprovação dessa intuição, apresento em seguida a tradução de Charles Kahn e um resumo de seu comentário de apenas seis fragmentos da obra de Heráclito, a meu ver conclusivos para a minha intuição.

³¹ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 15.

³² Cf. KAHN, 2009, p. 53.

³³ Cf. FLASHAR, 1996, p. 1244.

³⁴ Cf. SASSI, 2015, p. 158. Todas as citações dos fragmentos de autores antigos indicadas com DK, são extraídas e traduzidas da edição italiana de DIELS; KRANZ, 2008.

- 1) O fragmento XXVIII, extraído do *Contra Colotes* (1118 C) de Plutarco, diz:

“Fui em busca de mim mesmo”.

Trata-se de um paradoxo tão claro quanto qualquer outro encontrado em Heráclito. Normalmente sai-se em busca de *outra pessoa*. Como eu posso ser objeto da minha própria busca? Isso só pode fazer sentido se o meu eu está de algum modo ausente, oculto ou se ele é difícil de encontrar. [...] o autoconhecimento é difícil porque o homem está sempre separado de si mesmo, ele representa para si mesmo um problema a resolver³⁵.

- 2) O fragmento XXXI, extraído de Estobeu III. 1. 179, diz:

“Pensamento é comum a todos”.

A interpretação do fragmento em sentido forte, afirma Kahn,

salva o fragmento XXXI da banalidade, interpretando ‘o que é comum a todos’ como uma espécie de pensamento ou inteligência, o que do nosso ponto de vista torna mais fácil entender como o autoconhecimento é capaz de conduzir ao conhecimento do que é comum a todos, uma vez que o princípio universal passa a ser entendido precisamente como *pensamento*, atividade de uma *psyché* inteligente³⁶.

- 3) O fragmento XXXII, extraído de Estobeu III. 1. 178, diz:

“Pensar bem é a máxima excelência e sabedoria: agir e falar o verdadeiro, apreendendo coisas segundo a sua natureza”.

³⁵ Cf. KAHN, 2009, p. 154 *et seq.*

³⁶ *Idem*, p. 160.